

Die politische Ethik des Aristoteles*

Ein Beitrag zur deontischen Logik

Von Hans RADERMACHER (Köln/Frankfurt)

Der aristotelische Beitrag zum Thema Ethik ist umstritten. Einerseits wird seine allzu große Nähe zur Empirie bemängelt und gesagt, es handle sich lediglich um eine Beschreibung von customs. Gemeint ist, Aristoteles habe nur die Pluralität der praktischen Vernunft artikuliert. N. Hartmann macht sogar geltend, daß die aristotelische Ethik insgesamt als ein „Irrweg“ zu bezeichnen sei, und zwar deshalb, weil die sittliche Norm mit dem Nützlichen verwechselt werde. Auf der anderen Seite wird die Bedeutung des aristotelischen Beitrags darin gesehen, daß sich durch ihn ein Begriff von Ethik entwickeln lasse, der, gemessen an der kantischen Angabe dessen, was Moralität heißt, einen Unterschied zwischen Sittlichkeit und Moralität anzusetzen erlaube. J. Ritter hat den Zusammenhang von Aristoteles und Hegel in mehreren Abhandlungen dahin artikuliert, daß Hegel eben jenen Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit im Anschluß an Aristoteles formuliert habe. Aristoteles bereits soll eine Institutionslehre vorgelegt haben, insofern für ihn Praxis gesellschaftliche Praxis gewesen sei. Daß zudem eine Institutionslehre nicht zu einer Konservierung des Bestehenden führen müsse, dafür stehe sein Name stellvertretend: Ritter verweist nämlich auf eine Passage der Politik, der zufolge das τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους das Bessere sei (vgl. 1268 b 27). Insofern kann er daher feststellen, daß nicht nur eine Beschreibung von customs angestrebt worden sei. Allerdings sucht man bei Ritter vergeblich eine Antwort auf die Frage, welchen Stellenwert das aristotelische τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους habe. Gewiß mag ein derartiger Hinweis nützlich sein, aber die Frage, wie ein κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους legitimiert werden könne, ist durch die Feststellung, daß sich eine Passage dieser Art bei Aristoteles findet, noch nicht beantwortet.

Daß auf die Reihenfolge der einzelnen Begriffe, z. B. des Begriffs τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους, wenig geachtet wird, ist allerdings nicht von ungefähr: Insofern in der Tat gesagt werden kann, der Beitrag des Aristoteles zu einer Ethik bestehe darin, daß die Bedeutung von Sitte expliziert wird, muß des weiteren festgestellt werden, ein solcher Versuch sei der Gefahr ausgesetzt, über der Erörterung einzelner Sitten und Gebräuche das Hauptziel aus dem Auge zu verlieren bzw. das Hauptziel nicht immer deutlich werden zu lassen. Überblickt man die zahlreichen Erörterungen des Aristoteles über verschiedene Sitten, so läßt sich durchaus die Frage stellen, welches Hauptziel dabei verfolgt werde. Das Folgende will nun lediglich als Versuch verstanden sein, durch Angabe einer Disposition der entscheidenden Begriffe die Frage nach dem

* Der folgenden Abhandlung liegt ein Vortrag zugrunde, der im SS 1970 am Philosophischen Seminar der Universität Erlangen gehalten wurde.

Hauptziel der gesamten Darstellung zu klären. Zudem besteht durch die methodische Rekonstruktion einiger Grundbegriffe die Aussicht, eine kritische Instanz gegenüber einer Reihe von aristotelischen Überzeugungen zu gewinnen. Wenn nämlich der aristotelische Beitrag wenigstens zu Teilen auch heute noch verbindlich sein soll, dann muß es möglich sein, einige seiner grundlegenden Entscheidungen als Vorurteile zu bezeichnen.

I. Der Begriff des Lernens

Was Lernen, *mantanein*, bzw. geordnetes Lernen, nämlich *paideia*, bei Aristoteles heißt, läßt sich erläutern, wenn man von folgendem Satz der Physik ausgeht: „In demselben Verhältnis befinden sich auch die Namen zu dem bestimmenden Sagen, denn die Namen sagen ein Ganzes in unbestimmter Weise.“ Der Name, *onoma*, so will Aristoteles sagen, zeigt das Benannte zwar an, jedoch bleibt in ihm allein noch unentschieden, unausgemacht, was das in ihm Benannte sei. Der Name nenne einfachhin, indem er den Umkreis dessen, als was das Benannte gemeint ist, unbestimmt lasse. Aristoteles faßt nun in einem ersten Schritt die Weise der Unbestimmtheit, die mit dem Namen qua Namen gegeben ist, in dem Terminus *katholou*. So nennt ein kleines Kind zunächst alle Menschen ohne Unterschied Vater und Mutter, da der Name noch nicht weiter artikuliert ist, derart, daß er als in sich strukturiert nur auf einen bestimmten Bereich angewendet werden könnte. Ähnliches gilt auch vom Namen Pferd oder dem Namen Baum. Auch sie nennen zunächst ein Ganzes in einem Überschlag, ohne dasjenige, was jenes Ganze sein soll, bestimmter zu sagen.

Indem Aristoteles nun die Weise des *onoma* als *katholou* versteht, sagt er von Anfang an noch mehr als bisher entwickelt wurde. Der Ausdruck kann nämlich übersetzt werden mit: Vom Ganzen herab. Was bedeutet das? Das bedeutet, daß der Name, in welchem unbestimmt etwas benannt wird, durch eine Reihe konkreter Beispiele, der *kath hekasta*, näher bestimmt wird. Der Name, der etwas unbestimmt benennt, bezieht sich offenbar von Haus aus auf Einzelnes. An dieser Stelle wird der Unterschied zu Platon deutlich: Aristoteles meint, daß ein *λόγος ἀνευ τῆς ἐμπειρίας* im Namen ein bloßes Allgemeines ohne Bezug auf ein Einzelnes vorstelle. Die zweite Bedeutung von *katholou* will demgegenüber festhalten, daß, so *Metaphysik* 981 a 21, im Allgemeinen das Besondere enthalten sei. Es heißt: „Wir sehen, daß die Männer der Erfahrung noch eher das Richtige treffen als diejenigen, die den bloßen Begriff, aber nicht die Erfahrung haben. Die Ursache hierfür liegt darin, daß einerseits die Erfahrung eine Kenntnis der Einzeldinge und die Kunst (*techne*) eine Kenntnis des bloßen Allgemeinen ist. . . . Wenn also jemand den Begriff, aber nicht die Erfahrung hat, und wenn er zwar das Allgemeine, aber nicht die darin enthaltenen Einzeldinge erkennt, so wird er z. B. die richtige Heilmethode oft verfehlen“ (981 a). Ohne schon jetzt auf die Details dieser Passage einzugehen, kann soviel festgestellt werden, daß ein Bezug des *katholou* auf die *kath hekasta* behauptet ist.

Das Element nun, in welchem das im onoma noch Unausgemachte, Unbestimmte näher artikuliert bzw. bestimmt wird, nennt Aristoteles das rhema. Das rhema macht aus, was es mit dem Gesagten auf sich hat. Das kann aber dem ganzen Duktus nach nur heißen, im rhema werde eine Antwort auf die Frage versucht, von *welchen* Einzelnen das katholou das katholou sei. Nicht ist also der allgemeine Bezug von katholou zu kath hekasta, sondern der Bezug eines bestimmten onoma zu bestimmten kath hekasta gemeint. Sofern nun logos als eine Synthesis von onoma und rhema angesprochen werden kann, läßt sich das Diktum vom λόγος ἄνευ τῆς ἐμπειρίας näher erläutern. Die Vorstellung des Aristoteles ist offenbar die, daß nur durch empeiria es möglich wird, daß das rhema sagt, was mit dem onoma gemeint ist. Was bedeutet nun Erfahrung im Sinne eines Lernprozesses? Vergegenwärtigt man sich die entsprechenden Textstellen, dann ist darunter ein zweifaches verstanden: Einmal muß bereits ein Lernprozeß, eine Erfahrung stattgefunden haben, damit nicht geschieht, was Aristoteles an der bereits zitierten Stelle feststellt: Es hieß ja „wenn jemand den Begriff (logos), aber nicht die Erfahrung hat, und wenn er zwar das Allgemeine (katholou), aber nicht die darin enthaltenen Einzeldinge erkennt, so wird er z. B. die richtige Heilmethode oft verfehlen“. Hat der Lernprozeß nicht stattgefunden, dann ist die Beurteilung eines einzelnen (Krankheits-)Phänomens erschwert. Der bereits stattgehabte Lernprozeß, die Erfahrung, garantiert also, daß wir über das Besondere im Allgemeinen verfügen. Zum anderen findet der Lernprozeß allererst statt, wenn wir zu einer Begriffsbildung, in der der Zusammenhang von onoma und rhema artikuliert wird, gelangen wollen. Nicht die schon stattgefundene, wohl aber die stattfindende Erfahrung hat eine Funktion bei jener Artikulation, nämlich der Begriffsbildung. Das ist beim Kind deutlich, wenn es die Namen Vater und Mutter allmählich gebrauchen lernt. Bei Aristoteles lautet die entsprechende Passage: „Die Auffassung zu haben, daß dem Kallias, der die und die Krankheit hatte, dieses bestimmte Mittel geholfen habe, und ebenso dem Sokrates und vielen anderen Menschen: das ist Sache der Erfahrung. Die Auffassung aber zu haben, daß *allen* Menschen von der und der Beschaffenheit dieses bestimmte Mittel geholfen habe: das ist Sache der techne“ (981 a). Auch hier wird Erfahrung durch eine Vergangenheitsform artikuliert: Und zwar insofern, als nach Aristoteles gilt: „Aus der Erinnerung an dieselbe Sache entsteht nämlich für die Menschen Erfahrung“ (980 b 31). So ist Sache der Erfahrung, sich zu erinnern. Nicht aber ist Sache der Erfahrung, der Auffassung zu sein, allen Menschen komme dieses oder jenes zu. Die Begriffsbildung in diesem Verstande ist also ohne Erfahrung unmöglich, wenngleich sie nicht die Erfahrung selbst ist. Deshalb produziert Erfahrung eine Wissenschaft, ohne sie selbst zu sein. Aristoteles sagt: „Die Menschen erlangen Wissenschaft und Kunst (techne) *durch* (kursiv vom Vf.) die Erfahrung“ (981 a 2). Wir können jetzt auch folgendes feststellen: Durch die Erinnerungen werden wir gewohnt, ein onoma zu gebrauchen. Da wir bei der bloßen Nennung eines Namens diesen lediglich als katholou nehmen, stellt sich uns der Zusammenhang von onoma und rhema auf dem Weg von Erinnerungen durch Gewohnheiten her. Gewohnheiten sind jedoch Aristoteles zufolge diri-

giert durch das im katholou vorgestellte unbestimmte Allgemeine. Was Erfahrung in dieser Rücksicht bedeutet, wird sofort klar, wenn man an einen Satz aus der nikomachischen Ethik erinnert: *πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν*. Erfahrung entsteht nur in langer Zeitdauer (1142 a 15). Das gilt Aristoteles zufolge für Physik, Metaphysik und Ethik, nicht jedoch für die Mathematik.

II. Der Begriff der *ὄρεξις*

Will man einen für die Ethik konstitutiven Begriff von Handlung explizieren, dann bietet sich zunächst die *poiesis* an. Bei deren Analyse wird sich ein mehrfacher Begriff von *orexis* ergeben.

Für die *poiesis* ist kennzeichnend, daß Handlung und Zielhandlung nicht identisch sind. In einer Vorwegnahme des Ziels, der *proairesis* (Absicht), kommt es zur Auswahl der stofflichen Mittel. Das Ziel der Verrichtungen ist dann erreicht, wenn das Werk, das *ergon*, erstellt ist. Man sieht sofort, daß das *ergon* ein Aufhören von Handlung bedeutet. Jede *poiesis* ist daher dadurch gekennzeichnet, daß das erstrebte *ergon* ihr transzendent ist. In jeder Handlung dieser Gestalt strebt der Mensch nach etwas, nämlich nach dem jeweiligen Werk. Was für den Ausgangspunkt von *poiesis* konstitutiv ist, ist ein Auf-ein-Werk-Aussein. Das aber nennt Aristoteles *orexis*.

Betrachtet man nun alle Verrichtungen des Menschen insgesamt, dann läßt sich feststellen, daß der Mensch ständig auf etwas aus ist. Das Streben ist unter dieser Rücksicht offenbar ein Kennzeichen von Leben. Ja, was Leben, *psyche*, überhaupt ausmacht, ist jene Bewegung aus sich selbst heraus, in der sich nach etwas ausgestreckt wird, um es sich zu holen. Die *psyche* braucht ständig etwas, um sich aus ihm erweiternd aufzubauen. Die *orexis* in diesem Sinne gehört also zum Grundzug von Leben.

Was nun den Erhaltungstrieb bzw. Steigerungstrieb des Lebens, der *psyche*, als *orexis* angeht, so vermögen diese erfolgsbetont oder frustriert sein. Kommen die *orexeis* zum Zuge, so stellt sich Freude, werden sie dagegen *Pressionen* ausgesetzt, so stellen sich etwa Zorn, Schmerz etc. ein. Die Reaktionen der *psyche* auf Erfolg oder Mißerfolg heißen bei Aristoteles *pathe*. Sie sind naturhaft, weil sie unwillkürlicher Art sind. Wir können sagen, die unwillkürlichen Reaktionen der *psyche* auf ihre *orexeis* färben diese als Freude, Zorn, Schmerz etc.

Frägt man nach dieser Darstellung der *orexeis* noch einmal zurück nach der *poiesis*, die für den Menschen qua Menschen charakteristisch ist, dann ergibt sich sofort, daß die *orexeis* der *poiesis* intermittierender Natur sind. Das will besagen, daß dieser Fall von *orexis* durch die Ziele, die in der *proairesis* vorgestellt, antipiziert werden, gekennzeichnet ist. Man sieht sehr bald, daß durch diese intermittierende Natur der *orexeis* deren Begriff eine zweifache Bedeutung erhält. Einmal nämlich ist der Mensch in der *poiesis* auf ein Werk aus, zum anderen erstrebt er dieses Werk nicht um seiner selbst willen. Handlungen verfolgen eine Intention und Konsequenz, erfahren aber oft ihre Konsequenz als nicht intendierte. Das Werk dient dazu, irgendeinen Zweck zu erreichen. Insofern kann

gesagt werden, in der poiesis werde a) ein Werk erstrebt, b) mit der Erstellung des ergon ein Zweck verfolgt. Die orexis erstreckt sich deshalb nicht nur auf das ἔργον, sondern auch auf das hou heneka, den unbestimmteren Zweck des Werkes. Das Streben des Menschen nach einem Zweck, der durch ein Werk erreicht werden soll, gehört aber Aristoteles zufolge zu einer Handlung, die er nicht mehr poiesis, sondern praxis nennt. Der Unterschied beider Handlungen kann am Beispiel des Häuserbaus erläutert werden: In der poiesis wird das Haus erstellt, um darin zu wohnen. Die poiesis gibt also das Werk frei für die praxis, in ihm zu leben.

Mit der orexis der Praxis ist aber nun der entscheidende Punkt gewonnen, den die aristotelische Ethik angehen möchte. Zwar kann von einer Über- und Unterordnung verschiedener erstrebter Zwecke gesprochen werden. Für den Bau etwa eines Schiffes ergibt sich eine derartige Hierarchie von Zwecken, wenn gesagt wird, das telos des Schiffes sei die Schifffahrt, das telos der Schifffahrt sei der Handel und Verkehr, das telos von Handel und Verkehr sei die allgemeine Wohlfahrt. Überblickt man jedoch die mit den Zwecken verbundenen orexis insgesamt, dann ist deren Pluralität ganz offensichtlich. Die nikomachische Ethik beginnt sogar mit der Feststellung, daß die Zwecke der Medizin, Schiffsbaukunst, Ökonomik, Kriegskunst etc. unterschiedlich sind. Ja man kann sagen, daß eine derartige Pluralität von orexis kontrovers zu werden vermag. So kann ein Konflikt z. B. zwischen Kriegskunst, die auf Zerstörung aus ist, und Ökonomik, die auf Reichtum aus ist, entstehen. Wegen der ständig drohenden Anarchie bzw. Entzweiung von Zwecken ist eine Wissenschaft erforderlich, die den Terminus Praxis untersucht.

Die Analyse der Praxis an dieser Stelle ergibt nun für Aristoteles einen letzten Begriff von orexis. Durch ihn wird es ihm möglich sein, das drohende Chaos entzweiter Zwecke einer Beurteilung auszusetzen. Er beginnt mit der Feststellung, jeder Zweck werde um eines Guten, eines agathon willen erstrebt. Es heißt: „Jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgend ein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt . . . Da es nun viele Handlungen gibt, ergeben sich auch viele Zwecke: Der Zweck der Medizin ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, der Ökonomik der Reichtum“ (1093). Der Zweck der leitenden Handlung bzw. Kunst ist vorzüglicher als der der untergeordneten. So kommt es zu einer Präferenz von Zwecken. Der Zweck der untergeordneten Künste, etwa der Reitkunst, ist nicht um seiner selbst willen da, sondern um willen der übergeordneten, etwa der Kriegskunst. Würde nun gelten, daß jeder Zweck um willen eines anderen Zweckes als Gut erstrebt würde, dann ginge die orexis, wie Aristoteles sich ausdrückt, ins „Unbegrenzte“. Ein derartiges Streben „wäre leer und sinnlos“. Wenn man sich nun fragt, ob es ein Gut gebe, welches von jedermann um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen erstrebt würde, dann, so die nikomachische Ethik, kann die Antwort nur sein, daß jedermann nach dem Glück strebe. Die orexis nach Glück sei dasjenige Streben, welches allem übrigen Streben zugrunde liege.

III. Die Begriffe der εὐβουλία, der σύνεσις und der φρόνησις

Es ist wohl u. a. deshalb so schwierig, die nikomachische Ethik zu lesen, weil Aristoteles sozusagen mitten in der Erörterung des Problems der Handlung einsetzt. Seine Ethik beginnt nämlich sofort mit einer Diskussion der eudaimonia, um dann später die Voraussetzungen für die Problematik der eudaimonia nachzuholen. Hat man sich jedoch den Stellenwert dieser Diskussion verdeutlicht, dann wird es eher möglich sein, die Bedeutung der Analyse der eudaimonia abzuschätzen. Die aristotelische Erörterung der eudaimonia ist durch einen dreifachen Aspekt gekennzeichnet: eudaimonia ist 1) ein Gut, ein agathon, welches um seiner selbst willen erstrebt wird. Das ergon jener praxis wird nicht wie bei der poiesis aus ihr entlassen, sondern bleibt in ihr enthalten. Eine Tätigkeit, die ihren Zweck in sich enthält, nennt Aristoteles eine energeia. 2) Es soll unbestritten sein, daß *alle* Menschen darin übereinstimmen, daß sie bei allen ihren Verrichtungen die eudaimonia als um ihrer selbst willen anstreben. Das aber bedeutet, daß die unterschiedlichen Zwecke, die die Menschen zu entzweien drohen, es nicht vermögen, von dem gemeinsamen Zweck abzubringen. Die Frage, ob etwa das Streben insgesamt sinnlos ist, wird dadurch entschieden, daß auf das Glücksverlangen *aller* hingewiesen wird. 3) Die Explikation des Themas Glück bei Aristoteles zeigt des weiteren, daß die Berufung auf das Glück als solche nicht genügt. Zwar stimmen alle darin überein, das Glück anzustreben, aber jeder, oder wenigstens sehr viele verstehen unter Glück jeweils etwas anderes. Unter dieser Rücksicht läßt sich sogar sagen, eudaimonia sei zunächst nur ein onoma, welches katholou sei. „Jene verstehen nämlich darunter etwas Greifbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch einer und derselbe Verschiedenes: Wenn er krank ist, meint er die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum“ (1095 a). Zudem kann sein, daß sich die zahlreichen orexeis der orexis nach eudaimonia entgegenstellen. Zwar sei die orexis nach Glück ein allgemeiner Trieb, jedoch könne sie für die partikulären anderen orexeis ein ἄντι bedeuten.

Und nun sieht man den Argumentationszusammenhang sofort: Das Streben nach Glück als solches braucht sich nicht zu legitimieren. Da das Glück das Gut ist, welches um seiner selbst willen angestrebt wird, ist es ein telos, ja das teleiotion. Als ein teleiotion kennzeichnet es eine Tätigkeit, die ihr Auskommen mit sich selbst hat. Sie ist autark, bedeutet ein Bei-sich-selbst-Sein im freien Verfügen. Da jedoch auch eine solche Kennzeichnung der eudaimonia als teleiotion und autarkia nicht zureicht, inhaltlich zu sagen, was eudaimonia heißt, meint Aristoteles, eine boule, eine Überlegung sei erforderlich. Man sieht sofort das Ziel einer derartigen boule: Sie besteht in der Wohlberatenheit, der euboulia. Die Voraussetzung für eine sinnvolle Überlegung, eine boule, liegt aber darin, daß die zahlreichen orexeis für den Fall abgeändert werden können, daß sie der Erreichung der Autarkie entgegenstehen. Wären alle orexeis einfach naturhaft, dann wären die boule und auch die euboulia schließlich sinnlos, und zwar für den Fall, daß die orexeis von Natur aus dem Glück entgegenstehen. Alle orexeis aber haben sich vor dem teleiotion zu legitimieren.

An dieser Stelle wird nun der Unterschied zwischen Aristoteles und Platon besonders deutlich. Bei jener Überlegung, was das höchste Gut, welches um seiner selbst willen angestrebt wird, sei, darf man der nikomachischen Ethik zufolge nicht einfach vom eidos oder dem Gut aller Güter ausgehen. Abstrakt einen Maßstab für die Beurteilung anzugeben, geht ja deshalb nicht an, weil das höchste agathon zunächst nur ein Name im Sinne eines katholou ist. Das rhema jenes onoma verweist uns deshalb sogleich wieder an die Empirie. Das aber bedeutet nun nicht mehr, daß in einer solchen boule lediglich eine Deskription aller möglichen customs beabsichtigt sei. Vielmehr ist eine Reflexion angestrebt, in der sich allmählich bei der Erörterung verschiedener customs z. B. der Ökonomie, der Familie, etc. eine deutlichere Vorstellung von der eudaimonia im Sinne der autarkia ergibt. Es ist dieses empirische Verfahren im Sinne des Aristoteles, welches ihn daran hindert, eine verbindliche Ethik im Sinne von konkreter Inhaltlichkeit vorzulegen. Gleich zu Beginn heißt es daher: „Wir müssen damit zufrieden sein, das Richtige nur in groben Umrissen anzudeuten“ (1094 b). Man kann bloß typo sprechen, weil die zu besprechenden Sitten zu zahlreich sind. So wird nur typo von der Freundschaft, der Tugend, der Lust gesprochen. Das gleiche gilt von der Ökonomie oder der Familie. Da sich die Verhältnisse und Situationen ständig verändern, muß auch das, welches in ihnen um seiner selbst willen angestrebt wird, ständig erneut überlegt werden. Und zwar, wie die Autarkie unter den veränderten Bedingungen erreicht werden kann. So läßt sich sagen, daß die nikomachische Ethik selbst in großen Passagen nichts weiter als den Versuch darstellt, typo die Frage nach der orexis zur Autarkie zu beantworten.

Vergegenwärtigt man sich die Situation, die mit der boule bzw. Reflexion über die euboulia gegeben ist, dann läßt sich bei aller Erörterung von Sitten und Gewohnheiten – typo allerdings – folgendes feststellen: a) Es besteht ein Interesse, das unbedingter Natur ist, an der Reflexion über die euboulia. Und zwar deshalb, weil ohne eine derartige Überlegung der Zusammenhang der zahlreichen orexis in eine Krisis zu geraten droht. Dadurch aber würde das Streben nach der eudaimonia sinnlos. b) Es kann nicht abstrakt ausgemacht werden, was eudaimonia heißen soll. Da ja die orexis zu ihr hin nicht unterdrückt werden kann, bedarf es der Zustimmung der orexis zu dem, was als eudaimonia ausgegeben wird. Gerade die Kennzeichnung der eudaimonia als autarkes erfordert, daß die orexis freiwillig der Überlegung auch zuzustimmen vermögen. Eben deshalb bleibt jede boule an die Empirie verwiesen. In der Reflexion über die euboulia wird zweierlei angestrebt: Zunächst geht es darum, nicht einfach die orexis auszurotten; würde von ihnen einfach abstrahiert, dann wäre die eudaimonia im Sinne der Autarkie verfehlt. Sodann aber wird versucht, den orexis eine richtige bzw. neue Richtung zu geben. Die orthotes der orexis muß derart sein, daß es zu einer syngnome, d. h. einer Zustimmung der orexis kommt. An dieser Stelle ist daher das aristotelische Diktum vom τὸ κινεῖν τοὺς πατέρας νόμους zu plazieren. Die orexis sind einzuschränken, allerdings nicht endgültig.

Nach dem bisher Entwickelten dürfte der Status der aristotelischen Empirie deutlich geworden sein. Bestand nämlich die euboulia in der richtigen Bezogen-

heit des katholou auf die kath hekasta, dann ist empeiria notwendig. Die Bedingung der Möglichkeit aber für jenen richtigen Bezug nennt Aristoteles phronesis. Um diesen Begriff zu erläutern, wird es zweckmäßig sein, ihn zunächst von dem Begriffspaar abzusetzen, mit dem er häufig verwechselt wird: Vom Begriffspaar synesis – panourgia.

Man sieht sofort die Problemlage, wenn man sich die Funktion der synesis vergegenwärtigt. Sie stellt nämlich das Vermögen dar, sich in der boule an ein Konstituens für Handlung zu halten, das in der Maxime besteht: „Um etwas zu erreichen, muß dieses oder jenes getan werden.“ Es ist nicht zu übersehen, daß zu jeder boule eine derartige Maxime gehört. Indem die synesis ein Zusammenstellen von gegebenen Möglichkeiten darstellt, unter denen man die beste herausfindet, ist sie als eine Haltung gekennzeichnet, die für jede boule charakteristisch ist. Deshalb ist synesis auch auf die syngnome angewiesen. Da bei einer Konstellation von mehreren Handlungsmöglichkeiten nicht ohne weiteres feststeht, welche Möglichkeit die beste ist, muß Nachsicht, syngnome in diesem Sinne, geübt werden. Als solche Toleranz bedeutet syngnome nichts weniger als die Berücksichtigung der Lage des anderen.

Man sieht leicht, daß die synesis für sich allein dogmatisch zu werden vermag. Der Dogmatismus ist unübersehbar, wenn folgende Schlußfolgerung gezogen wird: „Weil dieses oder jenes Ziel das Beste ist – es mag sein, was es will, da man etwas Beliebiges nehmen kann, muß dieses oder jenes getan werden.“ Die parourgia des deinotes (des Gerissenen) wird dann das Ergebnis sein. Er handelt mit unheimlicher Akribie, wie Aristoteles sagt, situationsgemäß.

Soll also die synesis mit ihrer syngnome nicht deprivieren, dann bleibt nur übrig, phronesis anzusetzen. Sie hat zu ihrer Voraussetzung synesis in dem Sinne, daß die Lage des anderen mitberücksichtigt wird. Jedoch kommt in ihr nicht hintergebar ein Moment hinzu, durch das die Depravierung bzw. Dogmatisierung der synesis zur parourgia verhindert ist, nämlich die sich selbst gleichbleibende Sicht auf das agathon *jeder* Praxis, welches die eudaimonia als Autarkie *aller* Menschen ist. Da das telos der phronesis die eudaimonia als koinon agathon ist, besteht der richtige Bezug von katholou zu kath hekasta in eben jener Sicht auf das letzte Um-willen, in welchem alle Menschen übereinstimmen. Phronesis ermöglicht deshalb die praxis dessen, was jeweils zu tun ist, unter dieser Rücksicht, die ihr unverrückbar sein muß, soll sie sie selbst bleiben. Erst die euboulia in diesem präzisierten Sinne wird daher zur Vollzugsweise der phronesis, der techne und poiesis unterzuordnen sind. Nach dieser Klärung des Status der phronesis besteht dann die Aussicht, die gnome, daß Reichtum, Ehre, etc. das letzte Um-willen sind, zu überprüfen. Dabei stellt sich schließlich heraus, daß solche gnomai dogmatisch sind. Denn nicht sind Reichtum, Ehre, etc. die eudaimonia, sondern lediglich Mittel, um die eudaimonia zu erreichen.

Noch eine letzte Überlegung zum Thema der phronesis bleibt nachzutragen. Es war bereits festgestellt worden, daß die orthotes der orexeis, die, wie wir jetzt sagen können, durch die phronesis gewährleistet wird, derart sein muß, daß es zu einer Zustimmung der orexeis kommt. Man sieht sofort, daß dazu Erfahrung, nämlich Gewöhnung und Lernen gehört. Die abstrakt nicht zu be-

antwortende Frage, welche die Summe aller Konsequenzen sei, umgeht Aristoteles mit jener Feststellung. Eudaimonia ohne Gewöhnung und Lernprozeß ist unmöglich. Anders als bei Kant werden damit die Bedürfnisse der Menschen in den Prozeß sittlicher Überlegung einbezogen. Die kantische Alternative – wenn es denn bei Kant eine vollständige Alternative sein soll, wie häufig versichert wird –, entweder Moralität im Sinne einer intelligiblen Handlung oder Eudaimonismus als Befriedigung von Bedürfnissen im Sinne von Dauer, Intensität und Vollständigkeit solcher Befriedigungen, ist von Aristoteles her nicht akzeptabel. Es ist eben die zunehmende Gewöhnung der orexeis an ihre orthotes, die Aristoteles zum Hauptthema macht. Damit jedoch erhalten die Institutionen, nämlich Familie, Ökonomie und Staat eine neue Bedeutung. Die Entfaltungsmöglichkeiten der phronesis sind nämlich 1) der Bereich der häuslichen Umwelt, 2) der Bereich der polis. Wenn man sich fragt, wann der Mensch autark, d. h. über sich selbst verfügen kann, dann lautet die Antwort des Aristoteles: Die phronesis des Menschen sei erreicht, insofern er freier Bürger einer Gemeinschaft ist. Die Polis wird damit zum Telos des oikos, während Arbeit im Sinne von poiesis den Sklaven überlassen bleibt. Bereits Platon hatte darauf hingewiesen, daß Arbeit ein unersättliches Streben nach Reichtum impliziere. Aristoteles sieht im Tauschwert der Ware die Gefahr der Verselbständigung der Mittel, die die Freiheit der Bürger unmöglich mache (vgl. 1257 b). Deshalb meint er, Praxis sei hauptsächlich politische Praxis. Für ihn geben Familie und Ökonomie höchstens die Basis für politisches Handeln ab, insofern der freie Bürger, frei von der poiesis der Familie und der Ökonomie, es sich leisten kann, in den Staatsgeschäften seine Bestätigung zu finden. Die Analyse der Demokratie als der Herrschaft von vielen Menschen, die arm sind, ist von der polis als dem Ort freier Bürger genau zu unterscheiden. Die These von der eudaimonia, die das Resultat des Theorems vom Lernprozeß der orexeis darstellt, darf deshalb nicht mit der christlichen These von der beatitudo verwechselt werden. Nicht ist ja gemeint, daß wir die Seligkeit auf Erden nur erhoffen, aber niemals erreichen können. Die Erfahrung der eudaimonia, zu der das *Gefühl* des Selbst gehört, ist vielmehr in der politischen Welt freier Bürger, die über sich selbst verfügen, präsent. In ihr ist bereits das Selbstgefühl, das die eudaimonia ist. Man sieht sofort die Bedeutung des Lernprozesses, wie er von Aristoteles angegangen wird, wenn man sich die Differenz von Sklaven und freien Bürgern vergegenwärtigt. Der Status der Sklaven stellt nämlich das Problem dar, wie eine Gruppe von Menschen dem Prozeß freier Kommunikation von Bürgern durch Lernprozesse angeschlossen werden kann. Nach dem bisher Entwickelten dürfte jedoch deutlich geworden sein, daß mit dieser Frage an die phronesis die Aufgabe gestellt ist, jede Kommunikation freier Menschen, die zu Lasten des Standes von Sklaven geht, die vom Lernprozeß ausgeschlossen sind, noch als ein bloßes katholou zu bestimmen. Denn eine eudaimonia, die nicht in jeder Hinsicht den Zusammenhang von katholou und kath hekasta repräsentiert, ist nur abstrakt, eben ein bloßes katholou. Die Tatsache, daß in der Antike an dem Stand von Sklaven, die Vernunft besitzen, festgehalten wird, ist ein Korrelat zu der Auffassung, daß Arbeit versklavt.

Die Antithese von freien Bürgern und Sklaven wurde deshalb akzentuiert, um die Aktualität des Begriffs der phronesis besser veranschaulichen zu können. Wenn nämlich gesagt werden muß, daß phronesis sowohl die Bedingung ist, um den richtigen Bezug von katholou und kath hekasta auszumachen, als auch selbst ein Moment an sich hat, welches Erfahrung heißt – nach Aristoteles ist nämlich nur der Erfahrene phronimos –, dann ist folgendes nicht zu übersehen: Da die Erfahrungen mit dem Lernprozeß von Sklaven, durch den diese zu freien Bürgern würden, noch ausstehen, kann auch nur typologisch gesagt werden, was eine erfahrene phronesis bedeutet. An ihr jedoch besteht ein unbedingtes Interesse.

IV. Zur Logik des Sittlichen

Der logische Status sittlicher Handlungen ist Aristoteles zufolge dadurch gekennzeichnet, daß die Seele zwei Teile besitzt: einen logischen und einen alogischen Teil (vgl. 1139 a). Der Fortschritt gegenüber Platon läßt sich nun dahin zusammenfassen, daß dieser Unterschied der Teile in der Ansetzung einer Differenz von theoria und praxis fruchtbar gemacht wurde. Sittlichkeit ist nicht länger angewandte theoria, sondern erhält einen eigenen Status. Seit Aristoteles ist deutlich, daß Ethik nicht die Applikation von theoria darstellt. Die Theorie der theoria wird von der Theorie der praxis unterschieden. Demgegenüber ist die Frage, ob Aristoteles mehr der Tradition der Sozialtechniken im Sinne Hobbes, oder mehr dem platonischen Wirkungszusammenhang angehört, sekundär. Es mag sein, daß seine Trennung der Theorie der theoria von der Theorie der praxis schließlich das Konzept des Hobbes ermöglicht hat, unbestreitbar bleibt der genuine Ansatz der Differenz von theoria, praxis und poiesis. Durch jene Dreiteilung unterscheidet er sich sowohl von Platon als auch von Hobbes. Unbeschadet einer möglichen Abgrenzung von Platon bzw. Hobbes bleibt jedoch systematisch relevant der Umstand, daß versucht wurde, sittlichen Handlungen einen eigenen logischen Status zuzubilligen.

Aber auch der systematische Stellenwert der Empirie muß als unabdingbar gelten. Gegenüber dem Zusammenhang von katholou und kat' hekasta ist es nämlich unerheblich, ob Aristoteles mehr im Sinne Platons in sittlichen Handlungen einen Neubeginn sah oder seinen Polisbegriff als Telos der Physis, d. h. als Telos von Familie, Ökonomie etc. entwickelt hat. Gewiß wollte er keinen Institutionenpositivismus intendieren. Zwar verbot der Status des katholou die Frage nach dem besten Staat unmittelbar zu beantworten. Es wird darauf hingewiesen, daß der Begriff der Polis komplettiert werden müsse durch den des harmottein (vgl. 1288 b). Sind nämlich für die Beurteilung einer Polis auch die tychai bestimmend, dann läßt sich ein Begriff der Polis nur in der „Deskription“ erstellen. Diese besagt aber nicht Institutionenpositivismus. So wenig, daß die Frage nach dem besten Staat gerade nicht ausgeklammert werden kann. Nur wird erwogen, daß die Verfassung des besten Staates sowohl die Herrschaft eines Einzelnen als auch einer Gruppe oder des gesamten Volkes zu sein vermag. Und zwar deshalb, weil die Umstände, die tychai der Ökonomie etc. mitberücksichtigt

werden müssen. Der Blick auf den Idealstaat geht also nicht verloren. Insofern ist permanent Neubeginn nicht auszuschließen, sozusagen Koloniegründung der Polis in der Heimatstadt. Jede Revolution hat bekanntlich etwas von der Aura einer Kolonialgründung. Die Erfahrung der *phronesis* besagt in diesem Zusammenhang nichts anderes als fortwährende Balance, die bei fortwährender Veränderung fortwährend herzustellen ist. Man sieht, daß die Alternative, ob prinzipieller Neubeginn oder Adaption gewesener Sitten unter dem Begriff „sittliche Handlung“ vorgestellt werden soll, in ihrer Endgültigkeit entfällt. Erst die Analyse der *tychai* könnte zeigen, ob in einer bestimmten Situation Revolution oder Pflege notwendig ist. Das bedeutet natürlich nicht, daß die aristotelische Theorie sittlicher Handlungen weder konservativ noch progressiv, weder reaktionär noch revolutionär etc. sei. Sie ist desgleichen keineswegs im Sinne einer Systemtheorie wertneutral. Vielmehr impliziert die Thematisierung der Erfahrung der *phronesis* die Artikulation des Meßvorgangs, der statthat, wenn die Frage nach dem besten Staat beantwortet werden soll. Auch darf nicht übersehen werden, daß natürlich die *phronesis* selbst in ihrer jeweiligen Verfassung different ist von der Theorie, die Aristoteles von ihr gibt. Eine derartige Theorie involviert Handlungsanweisungen verschiedenster Art. Daß Aristoteles in persona das Eingreifen in sogenannte Wachstumsprozesse gescheut haben mag, ist gegenüber seiner Theorie irrelevant. Die individuelle Abschattierung seiner Urteile ist nicht deren Inhalt, wenngleich sie Rückschlüsse auf seine Berührungsscheu erlaubt. Da in einer Theorie der praxis über die Alternative „konservativ oder revolutionär“ nicht abstrakt entschieden werden kann, ist deutlich, was es in einem solchen Zusammenhang heißen mag, von einer individuellen, persönlichen Berührungsscheu des Aristoteles zu sprechen, die seine Urteile inhaltlich tuschiert hat. Überhaupt läßt sich feststellen, daß manche Ausformung einer Theorie, gemessen am Grundkonzept, nur Kolorit sein kann, obwohl der Autor es anders verstand. Würde jedoch proponiert, die gesamte Theorie sei Ausdruck einer Individualität, sonst nichts, dann wäre zu opponieren, die betreffende Theorie sei bedeutungslos.

Was nun den logischen Sonderstatus sittlicher Handlungen angeht, so ist bedeutsam, daß Aristoteles sieht, daß der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis den Charakter der Notwendigkeit besitzt. So sehr es gilt, daß die politische Tätigkeit das theoretisch-epistemologische Bedürfnis nicht unmöglich machen darf, so sehr wird auch auf dem Unterschied beider „Tätigkeiten“ beharrt. Gegenstände der episteme sind *aidia*, die der anderen Tätigkeiten ein *allos echein*. Auch für die *phronesis* als der Fähigkeit zu richtiger Überlegung gilt, daß niemand „Überlegungen anstellt über das, was keine Veränderung zuläßt“ (1140 a). Das Problem der Veränderung zeigt sich, wenn man den Begriff der Wahrheit angeht: Ist es wahr, daß morgen die Seeschlacht von Salamis stattfindet? Bedeutet die Tatsache, daß die Wahrheit über die Aussage eines zukünftigen Ereignisses richtig erraten wurde, zugleich, daß das Eintreffen des Ereignisses von der Wahrheit der Aussage abhängt? Läßt sich umgekehrt mit Sinn sagen, irgendein genau zu bezeichnendes Ereignis sei nicht eingetroffen? Des weiteren: Handlung, soweit sie *proairesis* besagt, impliziert Zukunft. Aristoteles weist darauf

hin, daß auch die Götter nicht in der Lage sind, eine Handlung ungeschehen zu machen. Diese Feststellung bedeutet, daß niemand sich vornehmen kann, „Troia zerstört zu haben“ (1139 a). Und zwar deshalb, weil Handlung dem Modus der Zukunft unterstellt ist. Eine geschehene Handlung erhält den Status eines Ereignisses. Beachtet man den Modus der Zukunft, dann gilt bereits für die *poiesis*, daß sie nicht beschrieben werden kann. Beschreibung von Handlungen vollzieht sich von Haus aus im Modus der Vergangenheit, auch dann, wenn es sich um eine zukünftige Handlung handelt. Noch die Antizipation der Handlung, die Planung, enträt nicht der Vorstellung, die Handlung als eine vergangene vorwegzunehmen.

Für ein Theorem sittlicher Handlungen ergibt sich an dieser Argumentationsstelle die Möglichkeit, den agnostischen Status von Sätzen mit Aufforderungscharakter zu behaupten. Insofern sittliche Handlungen nicht *physei*, sondern *thesei*, *nomo* sind, können sie nicht auf Beschreibung reduziert werden. So sehr „wahr“ kein Prädikat von der Art „ist rot“ oder „ist grün“ darstellt, so sehr bleibt es doch auf Beschreibungen bezogen. Indem Aristoteles auf den spezifischen Modus von Handlungen aufmerksam macht, setzt er bereits für nicht-sittliche Handlungen einen besonderen Status an. Dadurch ist erreicht, daß sittliche Handlungen nicht deshalb bereits als agnostisch zu qualifizieren sind, weil sie nicht beschrieben werden können. Deshalb kann auch gefolgert werden, die Kognitivität sittlicher Handlungen bestehe darin, daß man Sätze mit Aufforderungscharakter als solche versteht. Die Kognitivität derartiger Sätze erhält einen eigenen Status. Es wäre deshalb falsch zu behaupten, Aristoteles meine, gut sei, wonach alle streben. Abgesehen davon, daß ein derartiger Satz nicht die Synonymität von „gut“ und „wonach alle streben“ besagt, bleibt festzustellen, daß diese Aussage nicht dem Status eines *Nomos* entspricht. Sätze dieser Art stellen lediglich metasprachliche Ausdrücke von Beschreibungen dar. Demgegenüber besitzen Sätze, die zum Gegenstand von Beratungen gemacht werden können, einen Aufforderungscharakter und sind zugleich kognitiv. Deshalb sind sie von Haus aus auf ein *alter ego* bezogen. Sie stellen Sätze für alle möglichen Subjekte dar. Gerade deshalb ist es auch anderen Subjekten gestattet, ihren Inhalt zu widersprechen. Aristoteles verstärkt zudem noch mit Recht den Primat der Kognitivität sittlicher Handlungen dahin, daß er behauptet, alle Subjekte könnten sich sogar auch inhaltlich auf sittliche Sätze einigen. Die Vorstellung vom Glück ist eine derart inhaltliche Fassung der Einigung aller Subjekte, die Aufforderungssätze verstehen. Die vollständige, universelle Einigung aller Subjekte auf einen Inhalt ist allerdings nur *typo* zu geben, insofern Erfahrung d. h. Berücksichtigung aller Umstände erforderlich ist. Man sieht, daß die aristotelische Theorie sittlicher Handlungen erlaubt, die individuelle Überzeugung des Autors der Theorie von seiner Theorie zu distanzieren. Eine derartige pedantische Argumentation ist nicht zu vermeiden.